

Keine Religion wird bleiben wie sie war

»Menschheit am Wendepunkt«, so lautete bereits 1974 der deutsche Titel des »2. Berichts an den Club of Rome zur Weltlage«¹. Ohne Zweifel: Die Menschheitsgeschichte ist in eine äußerst prekäre Phase eingetreten, die von einem *dramatischen Wandel* der gesamten menschlichen Daseinsbedingungen begleitet wird. Die Folge: Eine umfassende *Krise des menschlichen Lebenssystems*, eine Krise, welche nicht nur das ökonomische und ökologische, sondern auch das spirituelle und religiöse Überleben der Menschheit und die Menschlichkeit in Frage stellt, ja weltweit Frieden und Zukunft bedroht. Was droht, ist ein Kampf aller gegen alle um die rasch knapper werdenden Ressourcen an Öl, Wasser und Nahrung, eine Art sozialer Super-GAU, an dessen Ende kleine und kleinste Gruppen bis aufs Messer um ihr nacktes Überleben kämpfen.

Der Wandel, der krisenhafte Wendepunkt mag in den unterschiedlichen Weltregionen durchaus unterschiedlich und zeitverschoben erlebt werden. Aber er ist ein globales Phänomen. Er umfaßt alle Lebensbereiche vom privaten Beziehungsbereich, Ehe und Familie, über die Schule und den Arbeitssektor bis hin zu den sozialen Institutionen: Wirtschaft, Gesellschaft, Staat und Religion, Völkerrecht und Weltpolitik. Der Ausgang ist ungewiß und das Ende auf beunruhigende Weise offen. Die großen *Hoffnungen*, die wir nach dem Ende des Kalten Krieges auf eine »neue Weltordnung« setzten, haben sich weithin zerschlagen. Die ›Weltordnung‹ ist so blind, so ungerecht, so unbedarft, egoistisch und grausam geblieben, wie sie zuvor war.

Nein, die Welt ist nach dem Kalten Krieg nicht wärmer, nicht friedlicher geworden, und es wird vor aller Augen klar, daß nicht einfach die Sache der ›Guten‹ gewonnen hat. Eine rücksichtslose »Marktwirtschaft«, die sich dank Globalisierung und Deregulierung bequem ihrer sozialen Verantwortung entziehen kann, droht außer Rand und Band zu geraten. »Die Politik ist« – wie Klaus von Dohnanyi, der ehemalige Bürgermeister von Hamburg, sich ausdrückt – »das schwächste Glied der Gesellschaft geworden«²; die Kontrolle über das Wirtschaftsgeschehen ist ihr praktisch entglitten. Das soziale Netz beginnt zu reißen. Wegen kurzfristiger Erfolge unternommene kurzfristige Sanierungsmaßnahmen stürzen Millionen in die Arbeitslosigkeit und entziehen der Wirtschaft umgehend wieder den eben gewonnenen Boden. Ein un-

¹ *Menschheit am Wendepunkt*. 2. Bericht an den Club of Rome zur Weltlage, hg. v. M. Mesarović, E. Pestel (Stuttgart 1974).

² Zitiert nach L. Spennberg, Was kostet die Welt?, in: DIE WOCHE (12.12.1997) 15.

sichtbares Netz von Korruption und Spekulation treibt ganze Völker und Staatengruppen in den Ruin. Mafiose Strukturen dringen bis in höchste Regierungskreise vor. Regionale Konflikte von geradezu archaischer Grausamkeit toben sich unter unseren Augen aus und sind kaum noch beizulegen. Menschenrechte werden mit Füßen getreten, als hätte es nie eine Menschenrechtserklärung gegeben. Ehrwürdige Traditionen zerbrechen. Religionen verlieren ihre geistliche und moralische Autorität. Die beinahe unbegrenzten Möglichkeiten, welche Wissenschaft und Technik uns in die Hand spielen, stellen uns vor ethische Fragen, die mit Ethos und Sitte unserer Vorfahren nicht mehr zu beantworten sind.

Der *historische Übergang*, die *globale Wende*, in denen sich die Menschheit als ganze und jeder einzelne Mensch befindet, haben damit Dimensionen angenommen, die sich nur noch mit den ganz großen epochalen Umbrüchen der Kulturgeschichte vergleichen lassen. Solchen Übergängen war stets eines gemeinsam: Sie erfolgten in Zeiten äußerster Bedrohung, unter der Herausforderung ökonomisch-ökologischer *Überlebenskrisen*, die in letzter Konsequenz nur überwunden werden konnten durch eine neue Einstellung zur Welt und zum Leben, das heißt: durch einen radikalen *Wertewandel*, ein *neues Ethos* und nicht zuletzt eine Reform auch der *religiösen Vorstellungen*.

Insofern haben wir es heute auch mit einer für solche Situationen typischen Legitimierungskrise der Religionen zu tun. Sie stehen vor der (bislang ungelösten!) Aufgabe, einer neuen Zeit neue Werte und den Werten der neuen Zeit eine neue, überzeugende theologische und ethische Basis zu geben. Intuitiv werden wir gewahr, daß die veränderte Menschenwelt neue Antworten auch auf die *ersten und letzten Fragen* unserer Existenz fordert. Ohne solche transzendente Antworten, die sich aufgrund von Vernunft- und Glaubensüberzeugung der zufälligen Willkür entziehen und damit eine dem Menschen unverfügbare Autorität gewinnen, wäre die Menschheit auf längere Sicht nicht in der Lage, ihre Zukunft auf menschenwürdige Weise zu gestalten. Gleichzeitig ist es kein Geheimnis, daß die Religionen (das Christentum eingeschlossen) sich der gewaltigen Herausforderung bisher noch keineswegs ausreichend oder entschieden genug gestellt haben. Und dies, obwohl feststeht: Die positive Entscheidung der gegenwärtigen Krise unseres Lebenssystems wird nur möglich sein, wenn es der Gesellschaft gelingt, Wertvorstellungen und Sinnhorizonte zu entwickeln, welche in der Lage sind, einen friedlichen Ausgleich der Interessen zwischen den Weltregionen, Kulturen, Religionen, Nationen und Volkswirtschaften zu finden.

Keine Religion wird so bleiben, wie sie war, wenn sie sich tatsächlich auf die Fragen einläßt, welche sich heute der Menschheit und jedem einzelnen

Menschen auf dem gegenwärtigen Stand des Wissens und der Einsicht in die Möglichkeiten und Gefahren der angebrochenen Epoche stellen. Neue Fragen erfordern neue Antworten! Das bedeutet durchaus nicht, daß zum Beispiel das Christentum sich von seiner Tradition und der ursprünglichen Botschaft Jesu verabschieden und damit zwangsläufig seine Identität preisgeben müßte. Es hat vielmehr mit der Tatsache umzugehen, daß sehr viele Menschen sich hierzulande mit ihrer Kirche beziehungsweise mit dem Christentum nicht mehr oder doch nur noch begrenzt identifizieren können, nicht weil ihnen die ersten und letzten Fragen nach dem Woher und Wozu ihrer Existenz egal geworden wären, sondern weil die Botschaft, so wie sie sie zu hören bekommen, ihnen nicht mehr einleuchtet. Es gibt viele Gründe dafür:

- eine theologische Fachsprache zum Beispiel, die gleichzeitig zu ›hoch‹ und zu ›naiv‹ ist, weil sie einerseits einen Begriffsapparat bemüht, von dem man sich kaum vorstellen kann, daß Jesus sein Anliegen in ihm noch hätte erkennen können, andererseits aber die Relativität der eigenen religiösen Konstruktionen nicht mehr erkennt;
- ein Verhalten bei den kirchlichen Gremien, das sich mehr um den Erhalt des status quo und das Überleben der real verwirklichten Kirche sorgt als um die Kirchenglieder, die sie damit aus der Kirche treibt;
- der Jammerton der Kirchen, der sie daran hindert, die religiöse Kreativität ›postmoderner‹ Religiosität und Spiritualität wahrzunehmen und zu würdigen, weil sie über den Verlust ihres einstigen Orientierungsmonopols in der Gesellschaft nicht hinwegkommen...

Tatsache ist, daß eine sehr große Zahl von Christen in den letzten

Jahrzehnten nicht zuletzt deshalb in den kirchlichen Ausstand getreten ist, weil sie sich von ihren Kirchen keine überzeugende Antwort mehr auf die Gottesfrage erhoffte und sich deshalb auf eigene Faust auf die Suche nach religiöser Erfahrung machte – mit recht unterschiedlichem Erfolg, wie man weiß. Aber mag diese Suche auch dilettantisch sein und oft wenig Tiefgang haben, mag uns auch die Kritiklosigkeit erschrecken, mit der manche Zeitgenossen blauäugig religiösen Scharlatanen auf den Leim gehen, während sie den Kirchen fast jede Teufelei zutrauen, sie verdient Respekt. Jedenfalls ist sie jenem religiösen Kadaverglauben vorzuziehen, der in früheren Zeiten Theologen und einfache Gläubige dazu brachte, gegen ihre innere kritische Stimme Dinge für wahr zu halten, *die sie in Wirklichkeit gar nicht glaubten*, nur aus Angst um ihr Seelenheil oder weil sie den langen Arm kirchlicher ›Glaubenswächter‹ zu fürchten hatten. Wir gehen in unserem Buch von der Annahme aus, daß die Probleme, welche die Menschen heute mit Gott und der Welt

haben, sich auf objektive Ursachen zurückführen lassen und nicht das Ergebnis eines dieser Zeit gerade von den Kirchen gerne angedichteten hemmungslosen Konsumismus, Sexismus, Hedonismus und Egoismus ist – die sich die meisten Leute ohnehin nicht leisten können.

Von diesen Ursachen, von der religiösen Situation, in der wir uns gegenwärtig befinden, von den Folgen für die Kirchen und die Ökumene, von den Möglichkeiten und konkreten Aufgaben, die sich daraus für das Christentum ergeben, wird der erste Teil unseres Buches sprechen: *Glauben morgen – Auf der Suche nach einer neuen religiösen Erfahrung*. Der zweite Teil wird sich mit der *religiösen Sprachlosigkeit* unserer Zeit und mit *Versuchen, jene zu überwinden*, beschäftigen. Der dritte Teil lenkt den Blick über den schon vertrauten Horizont der christlichen Ökumene hinaus auf die notwendige *Begegnung mit den anderen Religionen*. Mit ihnen leben wir in einer nun zunehmend multikulturellen Gesellschaft zusammen. Nur mit ihnen gemeinsam können wir ein Ethos, eine Kultur verwirklichen, in der das Wissen um die Unverfügbarkeit und letzte Unantastbarkeit jedes Menschen als Gottes Geschöpf Menschlichkeit, Freiheit und Gerechtigkeit garantiert. Der Weg dahin ist lang, schwieriger als der Weg, den die Christen in diesem Jahrhundert aufeinanderzu gegangen sind. Er erfordert *interreligiöse Kompetenz*. An zwei Beispielen aus der Praxis möchten wir aufzeigen, wie ein *gemeinsames religiöses Lernen* von Menschen, die verschiedenen Religionen angehören, möglich ist.

1. Glauben morgen

Das Thema des ersten Teiles (1.) ist *die religiöse Situation der Zeit*. Sie hat viele Facetten und Farben. Nur einige von ihnen können hier vor Augen geführt werden.

Das erste Kapitel spricht von den Horizontverschiebungen und großen Umbrüchen, welche unsere Einstellung zu Welt, Wirklichkeit und Religion gegenwärtig bestimmen, vom Mißverständnis der Säkularisierung und den veränderten Einstellungen zu Kirche und Kirchenzugehörigkeit, vom Phänomen der »unsichtbaren Religion« und individualisierter Religiosität, von religiöser Sehnsucht und von der fundamentalistischen Angst vor Orientierungslosigkeit und Synkretismus.

Das zweite Kapitel vertieft die Ergebnisse unserer ersten Analyse auf die spezifische Situation des christlichen Glaubens hin. Es fragt nach, woran man sich als Christ oder Christin eigentlich halten kann, was Menschen von den Kirchen erwarten und wie diese ihre Aufgabe aufzufassen haben, wenn es darum geht, den christlichen Glauben in die Zukunft zu entwerfen. Der Schwerpunkt liegt in der Frage, wie die Kirchen ihre Modernisierungskrise überstehen können, ohne der Sache, die sie zu vertreten haben, untreu zu werden.

Das dritte und vierte Kapitel gilt zwei konkreten Zukunftsproblemen des Christentums und der Kirchen zu: Wie ist christliche Glaubensgemeinschaft möglich, wenn jedes Kirchenmitglied autonom für sich entscheidet, was es nun tatsächlich glaubt oder nicht glaubt? Ist unter solchen Bedingungen das Vorhaben einer konfessionellen, das heißt bekenntnisorientierten Ökumene noch durchführbar? Wie kann, wie muß im Kontext »postmoderner« Glaubenserfahrung von Jesus dem Christus gesprochen werden, wenn zumal junge Christinnen und Christen ihn als Grund und Basis ihrer eigenen menschlichen Identität wiederentdecken sollen?

Kurz: Es geht darum, Möglichkeiten und Ressourcen zu entdecken, wie Glauben morgen gelebt werden und religiöse Erfahrung morgen (wieder) gelingen kann – vielmehr gelingen könnte. Die Herausforderung ist in der Tat epochal. Das Experiment fordert ja nicht nur die postmoderne Gesellschaft heraus, sondern auch – und das in besonderer Weise – die Religionen selbst. Sind sie bereit und willens sich auf die Mernschen zu bewegen? Oder lassen sie diese – vielleicht letzte – Chance sich zu erneuern ungenutzt verstreichen?

1.1 Die religiöse Situation

Urs Baumann

Die geistige Krise, in der wir uns gegenwärtig befinden, kommt nicht von ungefähr. Seit dem Beginn der Neuzeit hat sie sich immer lauter angekündigt. Damals begann eine kontinuierliche und unaufhaltsame *Metamorphose unserer Denk- und Wahrnehmungsstrukturen*. Die Geistes- und Wissenschaftsgeschichte der letzten Jahrhunderte hat den Ort und die Weise auch des transzendenten beziehungsweise religiösen Denkens weitgehend verändert. Mit anderen Worten: Die Orientierungslosigkeit, über die heute viele klagen, hat ihre Wurzeln in historischen Orientierungsverlusten, welche die ›Orientierungsgewißheiten‹, in der sich die Menschen im Mittelalter trotz »Hungersnot, Pest und Krieg« geborgen wußten, schrittweise auflöste. Davon soll in diesem Beitrag zuerst die Rede sein, bevor wir uns den religions-soziologischen und -psychologischen Auswirkungen dieses beispiellosen Vorgangs zuwenden: dem Phänomen der religiösen Individualisierung, seinem Hang zum Synkretismus und zur Esoterik und dann der fundamentalistischen Herausforderung.

1.1.1 Horizontverschiebungen

Fünf große Ereignisse der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte haben seit dem Beginn der Neuzeit die Orientierung unseres Bewußtseins in Raum und Zeit grundlegend verändert und beeinflussen heute unsere Wahrnehmung, die Strukturen unseres Denkens, unserer Sprache und unsere logischen Ordnungskategorien: die sogenannte kopernikanische Wende, die cartesianische Krise der Erkenntnisphilosophie, die Entdeckung der Evolution, die Psychoanalyse und schließlich die Desorientierung unseres Wirklichkeitsverständnisses durch die Relativitätstheorie und die Quantenphysik. Wie haben sich diese Ereignisse auf die gegenwärtige religiöse Situation ausgewirkt? Das ist die Leitfrage für den nachfolgenden natürlich sehr summarischen Überblick.

1.1.1.1 Der Verlust des Zentrums in Raum und Zeit: Die kopernikanische Wende

Seinen Namen hat dieses geistesgeschichtliche Ereignis an der Schwelle zur Neuzeit von *Nikolaus Koppernigk* (1473–1543). Er, Mathematiker, Astronom, Doktor des Kirchenrechts, bedeutender Arzt, Sekretär, Kanzler und Verweser

des Bistums Ermland im damaligen Ostpreußen, kurz, ein umfassend gebildeter Mann, war bei seinen Bemühungen, die mathematisch-astronomischen Grundlagen für die damals überfällige Kalenderreform zu verbessern, auf Hinweise in der antiken Literatur gestoßen, welche die Möglichkeit eines *heliocentrischen Weltbildes* erörterten. Seit 1540 verfaßte Kopernikus eine Reihe von astronomischen Schriften. Sein Hauptwerk *De revolutionibus orbium coelestium*, in dem er seine Berechnungen über die Planetenbahnen veröffentlichte, ließ er aus Furcht vor der Inquisition erst kurz vor seinem Tod drucken.

Fast ein Jahrhundert später entdeckte der italienische Astronom *Galileo Galilei* (1564–1642) mit seinem Teleskop die großen Jupitermonde und fand damit einen wichtigen empirischen Beweis für Kopernikus' Theorie. Daß er von nun an als bewiesen verbreitete, die Erde sei nicht das Zentrum des Universums, sondern nur ein Trabant der Sonne, brachte ihn umgehend in Konflikt mit der römischen Inquisitionsbehörde, die ihm 1631 unter strengster Strafandrohung verbot, seine wissenschaftlichen Erkenntnisse öffentlich zu wiederholen.

Was war eigentlich so umwerfend an der Behauptung, daß nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne kreist, daß man sich damit um Kopf und Kragen bringen konnte? Der Dramatiker und marxistische Religionskritiker *Bertolt Brecht* hat in seinem Schauspiel »*Leben des Galilei*« mit künstlerischer Intuition zweifellos den Nagel auf den Kopf getroffen.

In einer der Schlüsselszenen des Schauspiels versucht Galileo – allerdings erfolglos –, die Gelehrten der Stadt Florenz dazu zu bewegen, sich selbst von der Richtigkeit seiner wissenschaftlichen Entdeckung mit einem Blick durch sein Fernrohr, das er selbst gebaut und verbessert hatte, zu überzeugen. Aber dazu kommt es nicht: Statt dessen will man den Astronomen in eine Grundsatzdiskussion über die Autorität des griechischen Philosophen Aristoteles und die Geltung der von Aristoteles vertretenen ewigen Ordnung verwickeln. Galileo:

»Ich dachte mir, Sie schauen einfach durch das Fernrohr und überzeugen sich?«

Die Kontrahenten zieren sich gewaltig. Der Disput geht endlos hin und her. Schließlich bringt der Florentiner Hofmathematiker das entwaffnende Argument (zu Galileo):

»Man könnte versucht sein zu antworten, daß Ihr Rohr, etwas zeigend, was nicht sein kann, ein nicht sehr verlässliches Rohr sein müßte, nicht?«³

³ Zitiert nach: *B. Brecht, Gesammelte Werke 3/Stücke 3* (Frankfurt/M. 1967).

Man will/darf sich nicht auf die Beweiskraft eines empirischen Experiments einlassen. Darin besteht nämlich das Problem: Es gibt für einen glaubensgehorsamen, kirchentreuen Christen – weiß Gott – keinen Bedarf an Wahrheiten, die sein ›christliches‹ Weltgefüge durcheinanderbingen, sie könnten von vornherein nur teuflisches Blendwerk sein. So ist denn die Sache auf den Kopf zu stellen: *Das Fernrohr irrt*, nicht das alte ptolemäische Weltbild, das Kirche und Theologie vertreten. Der Vorgang wirkt lächerlich. Ärgerlich, so viel Borniertheit! Aber dann fragen wir uns doch: Waren die Gelehrten von Florenz, die Theologen und kirchlichen Inquisitoren, die Galilei später bedrängten, wirklich zu einfüchtig für wissenschaftliche Erkenntnisse, ideologisch verstockte ›Wahrheitsbesitzer‹, denen mehr an der *Wahrung der alten Ordnung* und am kirchlichen Wahrheitsmonopol lag als am Fortschritt der Wissenschaft? Also: Lieber ein ordentlicher Irrtum als eine ordnungswidrige Wahrheit?

Aber so einfach liegt der Fall nicht: der Fall Galilei nicht und auch der Fall Kirche nicht. Es geht weder hüben noch drüben simpel um engstirnige Rechthaberei. Vielmehr: Zwei *unterschiedliche Denk- und Ordnungssysteme* sind miteinander konfrontiert, das *scholastisch-theologische*, in dem die Kirche seit dem Mittelalter das kongeniale Instrument theologischer Methode sah, auf der einen Seite, auf der anderen das der noch blutjungen *mathematisch-experimentellen Wissenschaften* mit ihrem Eifer für das Meßbare, Sichtbare, Nachweisbare, mathematisch Exakte. Eigentlich geht es um verschiedene Weisen nicht nur mit der Wirklichkeit umzugehen, sondern auch *Wirklichkeit zu erfahren*.

Da ist die Denkweise der klassischen, seit dem 13. Jahrhundert zwar *aristotelisch* eingefärbten philosophischen *Physik*, die aber der Sinnenerfahrung und der Aussagefähigkeit von Natur, Materie und Kosmos immer nur bedingt traut und sich eine zuverlässige Erkenntnis der Wahrheit des Seins eigentlich nur als Ergebnis eines *rein geistigen intellektuellen* Erkenntnisprozesses vorstellen kann; und da ist Galileis kühn sich auf sein Instrument verlassender Blick durch das Fernrohr, sein felsenfestes Vertrauen, daß das Universum tatsächlich so ist, wie es sich dem menschlichen Auge darbietet und sich Stück um Stück dem geduldigen Beobachter enthüllt.

Von daher läßt sich vielleicht verstehen, warum Galileis gebildete Kontrahenten die neuentdeckten, deutlich zu sehenden Jupitermonde nicht sehen wollten. Auch sie verstanden sich als ›Naturwissenschaftler‹, allerdings im Sinne der aristotelischen Physik. ›Empiriker‹ sind auch sie, aber ihre Beobachtung folgt der *›unmittelbaren Wahrnehmung des Augenscheins‹* und ist vorgegeben durch das Weltbild der *Bibel*. Da man die Irrtumsfreiheit und göttliche

Inspiration der Schrift auch auf die beiläufigen naturwissenschaftlichen Aussagen bezog, durften/konnten die Beobachtungen der ›exakten‹ Empiriker ›apriori‹ dem geoffenbarten biblischen Weltverständnis nicht widersprechen.

Der ›Fall Galilei‹ ist also nicht einfach ein Streit um die Richtigkeit seiner Thesen, sondern ein Streit um die – von Bibel und Dogma aus gesehen – ›richtige‹ beziehungsweise ›erlaubte‹ und ›angemessene‹ naturwissenschaftliche Methode. ›Naive‹ und ›exakte‹ Naturwissenschaft liegen sich in den Haaren. Naturwissenschaftler wie Galilei bauten sich Beobachtungsgeräte, welche die Möglichkeiten menschlicher Sinneswahrnehmung *künstlich* erweiterten, erfanden Meßtechniken und mathematische *Rechenmodelle*, mit deren Hilfe sie die Natur nicht mehr bloß passiv-ehrfürchtig beschauten, sondern aktiv-experimentell erforschten. Man schickte sich an, der Natur ihr Geheimnis zu entreißen. Jetzt wird mit der Einsicht *Roger Bacons* (ca. 1220–1292) ernst gemacht, der schon im 13. Jahrhundert formulierte: »Mathematik ist die Tür und der Schlüssel zur Wissenschaft..., denn die Dinge dieser Welt lassen sich ohne eine Kenntnis der Mathematik nicht erfahrbar machen.«⁴ Die Welt wird in einem gewissen Sinne *entsakralisiert* und *säkularisiert*. Durfte man das? War eine solche *Profanierung* der Natur nicht völlig gegen den Geist christlichen Glaubens?

In der Tat, die Konsequenzen waren einschneidend: Nicht mehr alle Wirklichkeit war jetzt gleichzeitig auch ›religiös‹ und ›sakral‹. Die Naturwissenschaft bezog selbstbewußt einen *Raum autonomer Erkenntnis*, der nicht mehr fraglos der Aufsicht der kirchlichen Lehrautoritäten unterstehen wollte, sondern zumindest ebenbürtige Autorität beanspruchte. Aus diesem Grund war das Verhältnis von Kirche und exakter Naturwissenschaft von Anfang an gespannt. Tatsächlich bedeutete ja schon der bloße Anspruch, theoretisch gewonnene Erkenntnisse müßten durch das wissenschaftlich kontrollierte Experiment *nachgewiesen* werden können, den intellektuellen Umsturz.

Soviel ist fürs erste zu begreifen: Das Zugeständnis, daß etwas existieren solle, das es gemäß den Prinzipien der alten Physik, die sich ja stets im Dienste theologischer Propädeutik und Metaphysik zu verstehen hatte, gar nicht geben durfte, brachte nicht willkommenen Wissenszuwachs, sondern höchste *Gefahr für die Autorität des aristotelisch-christlichen Denksystems*; es war ein unerträglicher Affront gegen die mittelalterlichen Vorstellungen von Gott, Mensch und Universum. Das Mißtrauen schien nur zu begründet, daß eine empirisch-wissenschaftliche Denkweise in ihrer Konsequenz Glaube, Religion und Kirche zerstören müsse.

⁴ R. Bacon, *Opus Magnum* 1 (Frankfurt 1964) 97f.

Die dramatischen Folgen der *erkenntnistheoretischen Wende* zum empirischwissenschaftlichen Denken haben freilich weder Kopernikus noch später Johannes Kepler (1571–1630), dem die Tübinger evangelisch-theologische Fakultät den Prozeß machen wollte, noch Galilei in ihrem vollen Ausmaß und in ihrer vollen und ganzen geistesgeschichtlichen Dramatik erkannt. Hoimar von Ditfurth, der sich in zahlreichen Publikationen mit diesen geistesgeschichtlichen Ereignissen beschäftigte, kam deshalb zum Schluß, daß es überhaupt zutreffender wäre, nicht von der ›kopernikanischen Wende‹ zu sprechen, sondern von einer »Wende des *Giordano Bruno*« (1548–1600). Denn erst dieser philosophische ›Ketzer‹, ein Dominikanermönch, der schließlich in Rom von der heiligen römischen Inquisition auf den Scheiterhaufen geschickt wurde, habe wirklich die Tragweite des neuen naturwissenschaftlichen Weltverständnisses begriffen: »Es schleuderte« – so von Ditfurths Worte – »den Menschen ... aus dem Zentrum einer göttlichen Naturordnung in die unausdenkbare Leere eines toten Universums, dessen schiere Unermeßlichkeit Entsetzen auslösen mußte.« *Giordano Bruno* »durchschaute ... als erster Mensch den Anblick des Sternenhimmels als relativierbare, lediglich durch den eigenen kosmischen Standpunkt erzeugte *perspektivische Illusion*. Wo auch immer wir uns im Kosmos befänden, immer würden wir den Eindruck haben, im Mittelpunkt zu stehen, während die Erde dann, von ›dort‹ aus, ›am Rande‹ zu stehen schein.«⁵

Damit geht dem Denken und Handeln des Menschen die *Orientierung in Raum und Zeit verloren*, die unverrückbare hierarchische Ordnung, das Zentrum, auf das sich bisher alles bezog. Die Konsequenz dieses Zentrumsverlusts: Alle Ordnungsverhältnisse bis hin zur religiösen Wertordnung werden im neuzeitlichen Prozeß allmählich demokratisiert, entinstitutionalisiert, privatisiert und individualisiert. Alle Wahrheit, alle Erkenntnis wird zu einer Frage der Perspektive. »Im historischen Rückblick wird erkennbar, daß der revolutionäre Gedanke von der prinzipiellen Gleichrangigkeit aller kosmischen Orte und Objekte eine der entscheidenden Voraussetzungen für die Möglichkeit gewesen ist, den Gedanken von der grundsätzlichen Gleichrangigkeit auch aller Menschen denken zu können.«⁶ Was sich im Laufe dieser Wende ändert, ist also das gesamte Verständnis und Verhältnis zur Wirklichkeit als Wirklichkeit.

⁵ H. v. Ditfurth, Einführung, in: Im Bann der Natur. Erarbeitet v. H. v. Ditfurth, R. Walter (Freiburg-Basel-Wien 1985) = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 32, 15f.

⁶ A. a. O., 16f.